

## *Opinioni e dibattiti*

### GEORGE L. MOSSE, IL SIONISMO E LA RICERCA DI UN NAZIONALISMO DAL VOLTO UMANO

*Stefania Ragaú*

A partire dagli anni Ottanta, e fino agli ultimi anni della sua vita, George L. Mosse svolse una serie di riflessioni disseminate tra libri, articoli e conferenze, incentrate sulla lunga «storia dell'incontro tra ebraismo e modernità», in linea con alcune posizioni degli storici Jacob Talmon e Jacob Katz<sup>1</sup>. Questo incontro individuava per Mosse una storia iniziata con l'emancipazione ebraica e da cui si originarono movimenti religiosi e culturali, come l'ebraismo riformato, la *Wissenschaft des Judentums*, il dialogo ebraico-tedesco e le aspirazioni politiche sfociate nel socialismo e nel sionismo. Trattasi di una storia, quella ripercorsa dallo studioso, che si sviluppò lungo tutto l'Ottocento e si consumò tra l'antisemitismo europeo e le religioni secolari novecentesche. Una storia a cui Mosse si dedicò con grande circospezione<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> L'influenza dello storico Talmon è dichiarata dallo stesso Mosse nella sua autobiografia: «Cominciai a scrivere *The Nationalization of the Masses* nel 1972, quando insegnavo a Gerusalemme e vivevo nell'appartamento dello storico Jacob Talmon, circondato dalle opere di Rousseau e dei capi della Rivoluzione francese. Fu qui che capii l'importanza del mito, del simbolo e della loro concreta rappresentazione in una liturgia politica» (G.L. Mosse, *Di fronte alla storia*, Roma-Bari, Laterza, 2004, p. 231). Per quanto riguarda Jacob Katz, all'epoca tra i massimi studiosi di storia ebraica moderna, la sua influenza su Mosse può rintracciarsi nel rapporto tra Illuminismo, emancipazione e nazionalismo, studiato da entrambi. Si veda J. Katz, *The Forerunners of Zionism*, in Id., *Jewish Emancipation and Self-Emancipation*, Philadelphia, The Jewish Publication Society, 1986, pp. 104-130: 106. Più recentemente il testo è stato incluso in *Essential Papers on Zionism*, eds. J. Reinharz, A. Shapira, New York, New York University Press, 1996, pp. 33-45.

<sup>2</sup> Osserva Shulamit Volkov: «Egli scrisse molto sul nazionalismo prima di volgersi verso il sionismo e fu a lungo preoccupato per il fallimento del liberalismo tedesco, prima di scrivere *German Jews beyond Judaism* – inno sulla devozione ebraica alla *Bildung* e ai suoi principi di liberalismo umanistico. Egli si avvicinò alla questione della storia ebraica con una grande circospezione» (S. Volkov, *German Jewish History: Back to Bildung and Culture?*, in *What History Tells: George L. Mosse and the Culture of Modern Europe*, eds. S.G. Payne, D.J. Sorkin, J.S. Tortorice, Madison, The University of Wisconsin Press, 2004, p. 225).

In questo contributo esamineremo le riflessioni dello storico in merito a tali eventi, ponendo al centro il suo giudizio ambivalente sul nazionalismo ebraico. Senza troppi misteri, questa ambivalenza era stata riconosciuta da Mosse stesso, ad esempio, nell'intervista del 1990 ad Irene Runge e Uwe Stelbrink. Qui lo storico ammetteva di essere stato per un periodo «un fervente antisionista», come la sua famiglia. Tuttavia, le sue posizioni erano cambiate, specialmente durante e dopo la Seconda guerra mondiale, al punto da considerarsi poi un «sionista con molte riserve»<sup>3</sup>. Mosse giustificava tale ripensamento riallacciandosi alla storia del sionismo, il quale, a suo dire, rappresentò in parte «un'esemplare, non aggressiva forma di nazionalismo»<sup>4</sup>. Lungi dal volersi contraddirre, la sua posizione sembra esser stata influenzata da una ricerca intellettuale volta a rintracciare un «nazionalismo dal volto umano», come egli lo definí. Una ricerca di cui ora ripercorreremo brevemente le tracce<sup>5</sup>.

1. *Il sionismo e la secolarizzazione della religione ebraica.* Se queste posizioni di Mosse emergono chiaramente nei suoi scritti a partire dagli anni Ottanta, i suoi soggiorni di studio e di insegnamento in Israele, nonché le amicizie strette e gli scambi intellettuali intercorsi nei decenni precedenti, ebbero probabilmente il loro peso<sup>6</sup>. Il rapporto di Mosse con Israele ebbe un inizio lento, ma fu duraturo nel tempo. Come scrive nella sua autobiografia, esso

<sup>3</sup> I. Runge, U. Stelbrink, *Always an Emigre: Conversations with George L. Mosse*, in *George L. Mosse Collection*, Leo Baeck Institute, New York, AR 25137, Box 6, Folder 16, Lbi. Il testo dell'intervista è stato pubblicato in tedesco nel 1991 con il titolo *George Mosse, «Ich bleibe Emigrant»: Gespräche mit George L. Mosse* (Berlin, Dietz) e successivamente tradotto in inglese da James Keller ([https://histmosse.wiscweb.wisc.edu/wp-content/uploads/sites/188/2017/05/george\\_mosse\\_interview.pdf](https://histmosse.wiscweb.wisc.edu/wp-content/uploads/sites/188/2017/05/george_mosse_interview.pdf)).

<sup>4</sup> *Ibidem*.

<sup>5</sup> Per ulteriori approfondimenti sulla figura dello storico rinviamo alla monografia di K. Plessini, *The Perils of Normalcy: George L. Mosse and the Remaking of Cultural History*, Madison, The University of Wisconsin Press, 2014. Per quanto riguarda il contesto italiano e la ricezione del lavoro di Mosse si veda anche D. Aramini, *George Mosse, l'Italia e gli storici*, Milano, Franco Angeli, 2010.

<sup>6</sup> Ricordiamo che un primo accostamento di Mosse alla storia ebraica moderna si ebbe con la pubblicazione del volume *Germans and Jews: The Right, the Left and the Search of the Third Force in Pre-Nazi Germany* (New York, H. Fertig, 1970). Oltre a tale lavoro va ricordata la sua stretta amicizia e collaborazione con lo storico del sionismo Walter Laqueur, assieme al quale Mosse curò il volume *Historians in Politics* (London, Sage, 1974). Inoltre, sempre nello stesso anno, curò un altro libro assieme a Bela Vago, segno del suo crescente interesse verso la storia ebraica: *Jews and Non-Jews in Eastern Europe, 1918-1945*, eds. G.L. Mosse, B. Vago, New York, John Wiley & Sons, 1974.

risaliva al suo breve soggiorno del 1961, un momento importante in cui lo storico entrò in contatto con il gruppo ebraico-tedesco di Gerusalemme e specialmente con Gershom Scholem<sup>7</sup>. A partire dal 1970 egli iniziò a insegnare Storia dell'antisemitismo presso l'Institute of Contemporary Jewry dell'Università ebraica di Gerusalemme in qualità di *visiting professor*, un incarico che durò una decina di anni, e successivamente nel 1979 divenne titolare della *Koebner Chair* in Storia tedesca presso la medesima università. Inoltre, sempre in questo decennio Mosse tenne delle lezioni in diversi istituti educativi rivolti ai giovani sionisti, come l'Habonim, il Young Judaea e il World Union of Jewish Students. Queste lezioni permisero allo storico di approfondire ulteriormente il suo rapporto con Israele. Tuttavia, come specifica Mosse stesso, le lezioni non ebbero affatto il carattere di propaganda politica: esse «miravano piuttosto a dare» all'impegno dei giovani sionisti «un certo spessore storico»<sup>8</sup>. Anche la vivacità intellettuale e politica che egli respirò a Gerusalemme contribuì molto probabilmente a influenzare scelte, interessi e ricerche dello storico<sup>9</sup>. Pertanto, le attività di studio e di insegnamento, la vicinanza con pensatori come Scholem e Talmon, la frequentazione del gruppo ebraico-tedesco di Gerusalemme rappresentarono presumibilmente gli elementi che orientarono Mosse verso la storia ebraica degli ultimi due secoli e influirono sul suo rapporto «alquanto contraddittorio con lo Stato ebraico»<sup>10</sup>.

A sostegno di ciò, troviamo la significativa conferenza *The Secularization of Jewish Theology*, tenuta da Mosse a Gerusalemme nel 1976 in occasione del centenario della fondazione dello Hebrew Union College di Cincinnati e inclusa poi nel volume *Masses and Man: Nationalist and Fascist Perceptions of Reality*<sup>11</sup>. In questo contributo lo storico analizzò la prima secolarizzazione che il mondo ebraico europeo conobbe in seguito all'emancipazione e all'uscita dal ghetto. Come Jacob Katz, anche Mosse concordava nel far risalire la secolarizzazione ebraica all'epoca dei Lumi e dell'emancipazione<sup>12</sup>.

<sup>7</sup> Mosse, *Di fronte alla storia*, cit., pp. 246-247.

<sup>8</sup> Ivi, p. 251.

<sup>9</sup> «A Gerusalemme, la conversazione abbracciava la storia, la letteratura, la teologia, il tutto entro la cornice di temi culturali di ampio respiro» (ivi, p. 255).

<sup>10</sup> Ivi, p. 259.

<sup>11</sup> G.L. Mosse, *The Secularization of Jewish Theology*, in Id., *Masses and Man: Nationalist and Fascist Perceptions of Reality*, New York, H. Fertig, 1980 (trad. it. *La secolarizzazione della teologia ebraica*, in Id., *Ebrei in Germania fra assimilazione e antisemitismo*, Firenze, Giuntina, 1991, pp. 27-43). Seguiamo l'edizione italiana.

<sup>12</sup> In *The Forerunners of Zionism* (1978) Katz sosteneva che i primi embrionali barlumi del

A suo dire, fu a seguito del fallimento di questa prima secolarizzazione di tipo religioso e culturale che ne subentrò un'altra, di carattere politico.

La secolarizzazione della teologia ebraica si verificò quando la percezione della «modernità» da parte di quella generazione di ebrei fu assorbita entro l'edificio della devozione ebraica – cosa che si compì adattando la liturgia e il pensiero religiosi in modo tale da comprendervi le nuove tendenze culturali e politiche dell'epoca. Così l'Illuminismo, il nazionalismo, il romanticismo e i valori della classe media giunsero fin proprio al nucleo della religiosità ebraica e alla fine servirono a darle carattere<sup>13</sup>.

Questi ritocchi all'edificio religioso miravano a cercare un possibile accordo tra modernità europea e tradizione religiosa, assecondando il cambiamento dei tempi (*shinui haitim*): gli ebrei illuministi, i cosiddetti *maskilim*, iniziarono a dichiararsi devoti cittadini e patrioti tedeschi, francesi, italiani ecc. di confessione israelita<sup>14</sup>. A detta di Mosse, sembra esser stata proprio questa prima secolarizzazione del pensiero religioso ebraico ad aver aperto le porte alla fase successiva, quella che vide l'irrompere del sionismo, configuratosi nei termini di una «religione secolare». Precisiamo fin da subito che lo storico non parlò mai esplicitamente di diverse fasi della secolarizzazione ebraica. Egli predilesse piuttosto il termine, forse un po' troppo ambiguo, «modernità»<sup>15</sup>.

Il rischio insito nella prima fase della secolarizzazione ebraica era connes-

nascente nazionalismo dovevano essere fatti risalire proprio all'epoca dell'illuminismo, «che era solitamente visto come l'antitesi del movimento nazionalistico» (Katz, *The Forerunners of Zionism*, cit., p. 106). Più recentemente: M. Stanislawski, *Zionism: A Very Short Introduction*, New York, Oxford University Press, 2017.

<sup>13</sup> Mosse, *La secolarizzazione della teologia ebraica*, cit., p. 27.

<sup>14</sup> Si veda anche quanto scrive David Goldberg: «Determinati a proteggere e a estendere le libertà appena conquistate, gli ebrei erano instancabili nelle loro dichiarazioni di lealtà e patriottismo, soprattutto in Germania, dove gli ortodossi, i riformisti e i laici competevano nel negare le caratteristiche nazionali e razziali del giudaismo e nel rassicurare i cauti organi legislativi che, nel cuore degli ebrei, la patria tedesca aveva da lungo tempo sostituito il luogo di nascita della loro fede» (D.J. Goldberg, *Verso la Terra promessa. Storia del pensiero sionista*, Bologna, il Mulino, 1999, pp. 16-17).

<sup>15</sup> In tal senso, seguendo il suo discorso sulle «varie modernità ebraiche» da lui individuate, possiamo riconoscere differenti fasi di sviluppo del processo. Secondo lo storico, esisteva un parallelismo tra secolarizzazione ebraica e quella europea cristiana. Esso si basava sul medesimo processo di assorbimento delle «tendenze più recenti dell'epoca entro una devozione generalizzata». In ciò consisteva «la vera storia della secolarizzazione» che aveva traslato miti, simboli e concetti di matrice religiosa in concetti politici (Mosse, *La secolarizzazione della teologia ebraica*, cit., p. 28).

so all’irreversibilità di tale processo. La questione venne così formulata da Mosse: «Una volta che una “modernità” era stata assorbita poteva venir messa da parte quando sarebbe arrivata una successiva “modernità”?»<sup>16</sup>. Domanda retorica. Una volta, infatti, incamminatisi lungo questa strada, una volta secolarizzato il patrimonio religioso attraverso la commistione di nuovi valori sociali e politici, come si sarebbe potuti tornare indietro? A detta di Mosse, ciò non era possibile. In virtù dell’irreversibilità di tale processo, «molti giovani ebrei tedeschi nel XX secolo si volsero verso le “religioni secolari”, più vicine ai loro desideri, quali il sionismo e il socialismo»<sup>17</sup>. Il problema individuato dallo storico fu pertanto il seguente: l’evoluzione dell’establishment religioso ebraico aveva progressivamente creato un vuoto che il discorso religioso non era stato più in grado di colmare. Dal momento che «il legame con la tradizione, con la religione popolare» era stato interrotto e secolarizzato, «il suo finale ristabilimento sulla base del mito e della comunità» esercitò «un forte richiamo sulla generazione del XX secolo»<sup>18</sup>. Tutto ciò determinò una «intensa aspirazione alla comunità che la riforma religiosa ebraica non poteva più soddisfare»<sup>19</sup>. Questa «intensa aspirazione» era cresciuta parallelamente alle dichiarazioni di fedeltà e di patriottismo verso i nascenti Stati europei. Gli ebrei non sentivano più l’esigenza di far parte di una comunità religiosa, volevano piuttosto partecipare alla comunità politica delle società europee, in quanto cittadini. Così, questa nuova aspirazione si inserì lentamente nella sintesi tra nuova cittadinanza acquisita e antica confessione israelitica.

Attraverso questo discorso Mosse dimostrò di aver colto un punto problematico e storicamente pregnante nel volgersi di una parte del pensiero ebraico verso le religioni secolari del Novecento. Se, a partire dalla *Haskalah*, l’ebraismo riformato aveva creduto possibile «rimanere ebrei in casa e divenire cittadini per strada», secondo la formula di Judah Leib Gordon, antisemitismo e secolarizzazione smentirono tale presupposto su cui l’intero dialogo ebraico-tedesco si era retto<sup>20</sup>. Una volta venuta meno la laica fede illuminista, a fronte dell’emergere dell’antisemitismo europeo che im-

<sup>16</sup> *Ibidem*.

<sup>17</sup> *Ibidem*.

<sup>18</sup> Ivi, p. 42.

<sup>19</sup> Ivi, p. 43.

<sup>20</sup> Sulla figura del poeta russo Judah Leib Gordon (1831-1892) si veda M. Stanislawski, *For Whom Do I Toil? Judah Leib Gordon and the Crisis of Russian Jewry*, New York, Oxford University Press, 1988.

poneva etichette e stereotipi laddove ci si era tanto prodigati a rimuoverli, quell'intensa aspirazione alla comunità dovette trovare altri sentieri, non interrotti, per potersi realizzare. Il sionismo non fu altro che una risposta tanto concreta, quanto ideologica a siffatta esigenza. Alla religione i sionisti preferirono un'inedita politica ebraica. Influenzati dalle società europee circostanti, abbracciarono anch'essi il patriottismo, istituendo un nazionalismo specificatamente ebraico, come nuova autodefinizione e via alternativa all'emancipazione, divenuta ormai impraticabile in Europa<sup>21</sup>.

2. *I due volti del nazionalismo ebraico.* Da storico Mosse trattò sempre il nazionalismo in termini negativi, in quanto movimento politico di massa dalle connotazioni sciovinistiche e autoritarie. In un'intervista del 1979 egli dichiarò esplicitamente quale fosse la sua posizione in merito: «Credo che tutti i nazionalismi siano cattivi. Tutti i miei libri sono stati scritti contro il nazionalismo»<sup>22</sup>. Eppure, nonostante un simile giudizio critico, la sua opinione nei confronti del sionismo non fu mai altrettanto dura e netta. Come scrive Volkov, «diversamente da molti altri liberali impegnati, egli sentì a lungo un profondo rispetto per il nazionalismo ebraico. Sebbene egli fosse soprattutto un autentico umanista della *Bildung*, si sentì attratto dal sionismo»<sup>23</sup>. Ciò che permise a Mosse di trovare un buon equilibrio tra il nazionalismo da lui studiato quale fenomeno degenerato nei totalitarismi e il sionismo, a cui si sentiva vicino, fu l'averne distinto due volti: «Tutto ciò mi mise infine in grado di riconciliare l'attrazione e il timore che provavo contemporaneamente nei confronti del nazionalismo israeliano riconoscendo la distinzione che i primi sionisti, inclusi Theodor Herzl e Martin Buber, avevano tracciato tra un nazionalismo buono e un nazionalismo cattivo»<sup>24</sup>. A partire da tale ottica, un nazionalismo più arcaico, di tipo patriottico e umanitario, si contrappose nei suoi scritti a un nazionalismo aggressivo e sciovinistico.

<sup>21</sup> La lettura di Mosse è condivisa anche dallo storico francese George Bensoussan, secondo cui «il nazionalismo soppianta progressivamente la religione come criterio decisivo di appartenenza al mondo ebraico. È in quelle terre ancora poco segnate dall'emancipazione che il fenomeno religioso si sgretola, per lasciare spazio a norme secolari» (G. Bensoussan, *Il sionismo. Una storia politica e intellettuale*, Torino, Einaudi, 2007, vol. 2, p. 776).

<sup>22</sup> Intervista a G.L. Mosse, in «The Capital Times», 27 August 1979.

<sup>23</sup> Volkov, *German Jewish History*, cit., p. 234.

<sup>24</sup> Mosse, *Di fronte alla storia*, cit., p. 265.

A questa sintesi conciliativa tra ragione e sentimento lo storico era approdato agli inizi degli anni Ottanta, come testimonia *Masses and Man* (1980), in cui troviamo un primo esempio della duplice lettura data al nazionalismo<sup>25</sup>. Ricordiamo che in questo lavoro lo storico si era impegnato a comprendere e a spiegare quale fosse la forza dei nazionalismi europei, capaci di saldare assieme aspirazioni individuali e finalità politiche, finendo però per ridurre la singolarità dell'uomo a massa. La causa di tale «integrazione dell'uomo con le masse» era individuata dall'autore nella «brama di interezza» che il nazionalismo seppe incarnare quale «forza immutabile e sacra che adoperava la storia e la natura per dimostrare la grandezza della nazione»<sup>26</sup>. Questo nazionalismo era definito da Mosse «radicale», «disastroso nel creare false collettività» e «pericoloso per la libertà umana»<sup>27</sup>. Contrapposto a tale sciovinismo, l'autore aveva rintracciato nella storia del sionismo un'altra variante di nazionalismo, più arcaico e positivo rispetto al primo. Pur consapevole che tale versione alla fine non prevalse e fallì, non per questo essa rappresentò ai suoi occhi un caso di studio poco interessante. Mosse aveva individuato questo «nazionalismo alternativo» dallo studio di alcuni intellettuali sionisti, i quali volevano distinguersi dal nazionalismo sciovinista, enfatizzando la dignità umana anziché «una cieca sottomissione alla collettività»<sup>28</sup>. Secondo personaggi come Martin Buber, Robert Weltsch, Hugo Bergman, Hans Kohn, il nazionalismo ebraico doveva costituirsì come un momento di passaggio indispensabile all'emancipazione dell'intera umanità. Motivo per cui essi appoggiarono il sionismo in quanto prototipo di un nazionalismo dal volto umano.

Affascinato da tale questione, sempre nel 1980 Mosse tenne a Cape Town una conferenza dal titolo *Nationhood and Diaspora*<sup>29</sup>. In questa occasione egli affrontò più esplicitamente il tema di un nazionalismo dal volto umano, analizzando la questione dalla prospettiva della più recente storia ebraica. Per gli ebrei, scriveva, «la ricerca di un'identità nazionale fu la ricerca di una dignità, lontana dalla degradazione delle associazioni stereotipate

<sup>25</sup> Mosse, *Masses and Man*, cit. (trad. it. *L'uomo e le masse nelle ideologie nazionalistiche*, Roma-Bari, Laterza, 1982). Seguiremo l'edizione italiana.

<sup>26</sup> Ivi, p. 14.

<sup>27</sup> *Ibidem*.

<sup>28</sup> Ivi, p. 19.

<sup>29</sup> G.L. Mosse, *Nationhood and Diaspora*, dattiloscritto, conferenza 1980, in *George L. Mosse Collection*, AR 25137, Box 18, Folder 27. La conferenza fu tenuta in occasione dell'inaugurazione dello Isaac and Jessie Kaplan Centre for Jewish Studies and Research a Cape Town.

dell'antisemitismo»<sup>30</sup>. Essa sembrava sempre più necessaria per evitare di ritrovarsi nella condizione di essere «un popolo senza uno Stato» e una «nazione diaspora»<sup>31</sup>. Come il massacro degli armeni e l'Olocausto avevano infatti dimostrato, simili situazioni di popoli senza Stato rappresentavano un pericolo concreto, dal momento che l'imporsi degli Stati nazionali aveva reso la nazionalità un requisito necessario in epoca contemporanea. Diventato il nazionalismo una realtà politica inaggirabile, come evitare le derive esclusiviste a cui ogni nazionalismo conduce? Questo era il quesito che in quegli anni tormentava Mosse. A suo dire, la storia del sionismo aveva indicato una strada percorribile per evitare dannose degenerazioni politiche. Trattasi della ricerca intrapresa da alcuni pensatori sionisti di una sintesi tra nazionalismo e umanesimo. Con un certo disincanto Mosse doveva riconoscere che questa opzione, caldamente sponsorizzata da Buber, Weltsch e altri intellettuali, era fallita. Perché, si chiedeva, questa sintesi positiva, che avrebbe condotto a un nazionalismo non aggressivo e più salutare, alla fine non prevalse? «Perché non si riuscì a combinare l'eredità della diaspora, dell'assimilazione con la consapevolezza nazionale?»<sup>32</sup>.

Affronteremo ora come la dialettica tra nazionalismo e umanesimo, frutto del vitale retaggio ebraico-tedesco, sia stata sviluppata dall'autore nei suoi studi successivi. Una questione di fondo sembra, però, emergere subito: la distinzione di due nazionalismi operata dallo storico pare affondare le sue radici in una preoccupazione intellettuale e politica ben più profonda e concreta. Una preoccupazione che egli espresse nei termini seguenti: «Poiché il nazionalismo si rifiuta di andarsene, poiché tutte le minoranze seguitano a cercare la loro identità nazionale, il compito di dare *un volto umano al nazionalismo* si fa sempre più incalzante»<sup>33</sup>. Questo sembra essere l'assillo sotteso alla interrogazione storiografica di Mosse sulle «possibilità non attuate insite nell'aspetto positivo del nazionalismo»<sup>34</sup>. Un cruccio che continuerà a tormentare lo storico anche nei lavori successivi.

<sup>30</sup> Ivi, p. 4.

<sup>31</sup> *Ibidem*.

<sup>32</sup> Ivi, p. 5. Domande che ricorsero anche in altri scritti di Mosse, ma che rimasero senza risposta. Cfr. G.L. Mosse, *Nationalism*, dattiloscritto, conferenza 1988, in *George L. Mosse Collection*, AR 25137, Box 18, Folder 25; Id., *Two States of Mind*, in «The Jerusalem Post», 25 December 1988, ivi.

<sup>33</sup> Mosse, *L'uomo e le masse nelle ideologie nazionalistiche*, cit., p. 20. Corsivo nostro.

<sup>34</sup> *Ibidem*.

*3. La ricerca di un nazionalismo dal volto umano: il «Nationalhumanismus».*

Una volta distinte le due tipologie di nazionalismo, il problema principale rimase per Mosse quello di indagare le potenzialità inespresse di questo «nazionalismo dal volto umano». Recuperando le riflessioni di Hans Kohn sul nesso tra nazionalismo e umanesimo di matrice buberiana, lo storico si interrogò sulle vicende del sionismo, considerando il tentativo di sintesi fallito del *Nationalhumanismus*<sup>35</sup>. Secondo Margaret Chatterjee, il termine sembra esser stato sviluppato dai circoli sionisti praghesi, riuniti attorno all'associazione Bar Kochba e al settimanale «Selbswehr», diretto da Felix Weltsch, personaggio che assieme a Max Brod ebbe un ruolo decisivo nella creazione e diffusione di tale espressione. Stando alle fonti, l'espressione «Nationalhumanismus» comparve nel 1934 in due opere pubblicate distintamente, l'una di Weltsch, l'altra di Brod. Il primo fece uscire un piccolo opuscolo dal titolo *Thesen des Nationalhumanismus*, una decina di pagine appena che più tardi vennero incluse come appendice al libro *Rassentheorie und Judentum* (1936) di Max Brod. Quest'ultimo invece adoperò il termine nella sua biografia su Heinrich Heine, sostenendo che il *Nationalhumanismus* rappresentasse la controparte di quel *Distanzliebe* che secondo l'autore aveva caratterizzato il dialogo ebraico-tedesco<sup>36</sup>. In base alle intenzioni di entrambi, il *Nationalhumanismus* costituiva una strada percorribile per evitare i passati errori dello sciovinismo nazionalista. Grazie a tale ideale, infatti, il nazionalismo poteva ancora essere salvato dalle macerie prodotte nel dopoguerra dalla destra nazionalista. Come scrive Scott Spector, co-niando questo termine, Weltsch e Brod vollero porre l'accento sugli aspetti propositivi, anziché distruttivi, del nazionalismo, il quale costituiva solo un momento di passaggio, necessario all'emancipazione di tutta l'umanità<sup>37</sup>.

<sup>35</sup> Sulla figura di Hans Kohn si veda il recente volume A. Gordon, *Toward Nationalism's End: An Intellectual Biography of Hans Kohn*, Hanover, Brandeis University Press, 2017.

<sup>36</sup> *Über Heine. Der Jude*, in «Central-Verein-Zeitung», n. 14, 4 April 1935. Cfr. M. Brod, *Heinrich Heine*, Amsterdam, Allert de Lange, 1934.

<sup>37</sup> S. Spector, «Any Reality, However Small». *Prague Zionism between the Nations*, in *Kafka, Zionism and Beyond*, hrsg. v. M.H. Gelber, Tübingen, Niemeyer, 2004, p. 16. In virtù di questa visione teleologica, il *Nationalhumanismus* sembra aver subito l'influenza del pensiero buberiano. Ricordiamo le parole di Buber in *Begriffe und Wirklichkeit* (1916), in cui viene chiaramente espresso questo pensiero: «L'aspirazione a un "dimora" è un'aspirazione nazionale; la sua aspirazione, l'aspirazione della collettività ebraica in Palestina dovrà essere un'aspirazione sovrnazionale. Non vogliamo la Palestina "per gli ebrei": la vogliamo per l'umanità, perché la vogliamo per la realizzazione dell'ebraismo» (M. Buber, *Concetti e realtà*, in Id., *Risorgimento ebraico. Scritti sull'ebraismo e sul sionismo, 1899-1923*, Milano,

Tale nozione sarebbe forse rimasta circoscritta a questa specifica ricerca politico-intellettuale, se non fosse stata riscoperta da Mosse, allettato a sua volta dalla possibilità di salvare il nazionalismo ebraico da derive autodistruttive. Vi è molto del retaggio ebraico-tedesco in questa ricerca intellettuale che lo avvicinò ad alcuni pensatori sionisti. Del resto, basti pensare che l'idea di un possibile incontro tra nazionalismo e umanesimo non era poi così distante dal nazionalismo culturale professato a suo tempo da pensatori dell'Illuminismo come Herder o Fichte. Come notava Mosse stesso, sotto l'influsso buberiano questi filosofi erano stati avidamente letti dai giovani sionisti, i quali nelle *Reden an die deutsche Nation* (1807) non vi avevano trovato affatto «odio e aggressività, ma indicazioni di come l'etica personale» poteva essere rafforzata «mediante l'impegno nazionale»<sup>38</sup>. In questo modo un filosofo come Fichte venne riletto quale ammonitore contro le derive sciovinistiche del nazionalismo, palesatesi nel corso della Prima guerra mondiale. Mosse si concentrò su tali questioni nel libro più personale che egli abbia scritto: *German Jews beyond Judaism*, una raccolta di conferenze tenutesi allo Hebrew Union College-Jewish Institute of Religion che lo storico concepì attorno all'ideale della *Bildung*<sup>39</sup>. La parola tedesca che univa in sé il significato di «educazione» con il concetto di «formazione del carattere» rappresentava un mezzo per superare l'ineguaglianza tra gli uomini, secondo la concezione herderiana. Pertanto, scriveva Mosse, la *Bildung* era «un ideale fatto apposta per l'assimilazione ebraica, perché trascendeva tutte le differenze di nazionalità e religione»<sup>40</sup>. Tanto tale ideale della *Bildung*, quanto il successivo concetto di *Nationalhumanismus* sembrano affondare le loro radici in questo retaggio ebraico-tedesco, condiviso e riconosciuto da Mosse. Per questo motivo, il *Nationalhumanismus* sembra appartenere ancora a una fase di gestazione dell'idea di nazione e di formazione del nazionalismo in quanto pensiero politico; più vicino alla filosofia della storia di un Herder o di un Fichte che alle ideologie politiche nove-

Mondadori, 2013, p. 303; edizione originale in tedesco *Begriffe und Wirklichkeit*, in «Der Jude», 1916, 5, pp. 281-289).

<sup>38</sup> G.L. Mosse, *Autorità intellettuale e cultura accademica*, in Id., *Il dialogo ebraico-tedesco. Da Goethe a Hitler*, Firenze, Giuntina, 1995, p. 63.

<sup>39</sup> Mosse, *Di fronte alla storia*, cit., p. 242.

<sup>40</sup> G.L. Mosse, *Una emancipazione culturale*, in Id., *Il dialogo ebraico-tedesco*, cit., p. 14. Sul concetto di *Bildung* si veda: S. Volkov, *Ambivalence of Bildung: Jews and the Other Germans*, in *The German-Jewish Dialogue Reconsidered: A Symposium in Honor of George L. Mosse*, ed. K.L. Berghahn, New York, Peter Lang, 1996, pp. 81-97.

centesche, le quali chiaramente si nutrirono di tali filosofie. La possibilità, dunque, di tracciare la storia di un nazionalismo buono e di uno cattivo sembra annidarsi proprio in questa sottile, ma sostanziale distinzione. In tal senso, risultano illuminanti alcune considerazioni che Federico Chabod espresse nel suo corso milanese del 1943-44 sull'idea di nazione.

La politica acquista *pathos* religioso; e sempre di più con il procedere del secolo e con l'inizio del secolo xx; ciò spiega il furore delle grandi conflagrazioni moderne. Ora, da che deriva questo *pathos* se non proprio dal fatto che le nazioni si trasferiscono, potremmo dire, dal piano puramente culturale, alla Herder, al piano politico? Come abbiamo già più volte detto, la nazione cessa di essere unicamente *sentimento* per divenire *volontà*<sup>41</sup>.

Tenendo conto della breve ricostruzione sin qui svolta, l'impressione generale è che attraverso la distinzione tra due nazionalismi e la ricerca di un nazionalismo dal volto umano Mosse volesse saldare assieme ragione e sentimento, come avevano fatto molti anni prima Weltsch e Brod. Del resto, egli stesso ammise di aver ricercato una sintesi tra ideale e reale, parlando di *German Jews beyond Judaism* e del suo retaggio ebraico-tedesco: «Non sarei mai riuscito a colmare la distanza tra l'ideale e la realtà, e ho dovuto imparare io stesso ciò che usavo dire ai miei studenti: la vera maturità si attinge soltanto quando si comprende che esistono problemi insolubili»<sup>42</sup>. Tuttavia, aggiungeva, negli ultimi anni aveva trovato nel concetto di *Bildung* il modo di riportare un equilibrio tra ragione e sentimento. Analogamente egli si espresse riguardo al conflitto provato nei confronti di Israele. Anche in tal caso lo storico riuscì a trovare una soluzione compromissoria, come scrive nella sua autobiografia: «La mia idea che il nazionalismo europeo fosse stato, e rimanesse, il più grande nemico degli ebrei non è mai cambiata; e tuttavia quando vidi il nuovo esercito israeliano, o assistetti al giuramento dei paracadutisti a Masada, il mio cuore prese a battere più in fretta»<sup>43</sup>. Mosse ammetteva di non essere affatto immune dalle forze irrazionali che

<sup>41</sup> F. Chabod, *L'idea di nazione*, Roma-Bari, Laterza, 1997, p. 61. Diversamente da Chabod e da altri pensatori come Isaia Berlin, Zeev Sternhell vede invece in Herder un fondatore della cultura antilluministica e un precursore del nazionalismo: «il pensiero di Herder non si limita a un innocente nazionalismo culturale; la sua rivendicazione di autonomia culturale assume subito un significato politico e si traduce in termini politici» (Z. Sternhell, *Contro l'illuminismo. Dal XVIII secolo alla guerra fredda*, Milano, Baldini Castoldi Dalai, 2007, p. 455).

<sup>42</sup> Mosse, *Di fronte alla storia*, cit., p. 241.

<sup>43</sup> Ivi, p. 250.

egli stesso come storico aveva deplorato. Eppure, era riuscito a superare tale conflitto: «Queste contraddizioni personali si dimostrarono più facili da conciliare una volta che ebbi scoperto la differenza tra patriottismo e nazionalismo; il patriottismo poteva essere cosmopolitico e contrario all'aggressione e alla dominazione, mentre il nazionalismo di solito lasciava nella sua scia morte e distruzione»<sup>44</sup>.

4. «*Il nazionalismo può essere salvato?*». In occasione del convegno «Stato nazionale, società civile e minoranze religiose», tenutosi a Roma il 23-25 ottobre 1991, lo storico presentò la relazione *Gli ebrei e la religione civica del nazionalismo*, nel corso della quale affrontò il rapporto degli ebrei con il nazionalismo altrui e con il proprio<sup>45</sup>. Mosse ribadiva da subito la distinzione tra patriottismo e nazionalismo<sup>46</sup>. Il primo, sviluppatosi nel periodo dell'emancipazione ebraica, rappresentò un momento positivo, il cui evolversi a religione civica «serví ad integrare gli ebrei nella nazione»<sup>47</sup>. In qualità di religione secolare, proseguiva, tale nazionalismo «costituí una secolarizzazione della religione rivelata», quella cristiana, la quale rimase così presente nelle società europee, seppur in forma indebolita<sup>48</sup>.

<sup>44</sup> Ivi, p. 251.

<sup>45</sup> G.L. Mosse, *Gli ebrei e la religione civica del nazionalismo*, in *Stato nazionale, società civile e minoranze religiose: emancipazione degli ebrei in Francia, Germania e Italia tra rigenerazione morale e intolleranza*, Atti del convegno, Roma, 23-25 ottobre 1991, a cura di F. Sofia, M. Toscano, Roma, Bonacci, 1992, pp. 143-154. In questo contributo Mosse sviluppò l'ipotesi di un sionismo configuratosi come religione secolare, preferendo tuttavia l'uso dell'aggettivo «civica» a quello di «secolare» o «civile». Ricordiamo che nel corso degli anni Ottanta gli studiosi Charles L. Liebman e Eliezer Don-Yehiya avevano avviato una serie di studi sul sionismo come religione civile che confluirono infine nella pubblicazione dei seguenti volumi: C.S. Liebman, E. Don-Yehiya, *Civil Religion in Israel: Traditional Judaism and Political Culture in the Jewish State*, Berkeley, University of California Press, 1983; Idd., *Religion and Polity in Israel*, Bloomington, Indiana University Press, 1984. Secondo David Bidussa la ricerca in questione «per molti aspetti pionieristica, ma ancor oggi essenziale, risente di un immaginario in cui si intrecciano il senso di rinnovamento e la voglia del riscatto, mentre la tradizione diasporica ha scarso rilievo» (D. Bidussa, *La perdita dell'innocenza. La società israeliana di «seconda generazione»*, in *Storia, verità, giustizia. I crimini del XX secolo*, a cura di M. Flores, Milano, Bruno Mondadori, 2001, pp. 114-131: 123). Per quanto concerne il rapporto tra religione e politica in storiografia si veda R. Moro, *Religione e politica nell'età della secolarizzazione: riflessioni su di un recente volume di Emilio Gentile*, in «Storia contemporanea», XXVII, 1995, n. 2, pp. 255-325.

<sup>46</sup> Mosse, *Gli ebrei e la religione civica del nazionalismo*, cit., p. 143.

<sup>47</sup> *Ibidem*.

<sup>48</sup> Ivi, p. 146. Simili considerazioni erano state svolte precedentemente da Jacob Katz. Si

Dal momento che i nazionalismi europei costituivano una secolarizzazione della religione cristiana, nel passare al caso sionista l'analisi andava posta sulla corrispettiva secolarizzazione della religione ebraica. Quali moduli, concetti e simboli religiosi ebraici vennero laicizzati, per essere poi sfruttati dal sionismo? Mosse ricordava, ad esempio, l'appello di Martin Buber per la creazione di un rito nazionale connesso con la vittoria dei Maccabei, celebrata solitamente durante la festività religiosa di Hanukkah; e accanto a tale esempio ne avrebbe potuto citare molti altri. Tuttavia, proseguiva, nonostante nel sionismo si assistette alla «creazione di una religione civica», essa fu sempre accompagnata «da un certo cosmopolitismo», il quale sembrava aver tutelato il nazionalismo ebraico nell'alveo del vecchio nazionalismo liberale<sup>49</sup>. È a questo punto che Mosse si confrontava con l'emergere del revisionismo di Vladimir Jabotinski nel 1923, il cui movimento minacciò il carattere cosmopolitico e liberale del sionismo. Questo movimento, scriveva, era animato da uno spirito paramilitare che «subordinò ogni considerazione di giustizia e di moralità all'obiettivo primario della fondazione di uno Stato sovrano esclusivamente ebraico in Palestina»<sup>50</sup>. In tal modo l'equilibrio tra le due tipologie di nazionalismo si incrinò e il sionismo si approssimò molto ai nazionalismi europei: «Il revisionismo metteva in luce un nazionalismo moderno in contrasto col tipo di patriottismo che la maggioranza dei sionisti in quel momento propugnava. Qui il sionismo

veda: J. Katz, *Religion as a Uniting and Dividing Force in Modern Jewish History*, in Id., *The Role of Religion in the Modern Jewish History*, Cambridge, Association for Jewish Studies, 1975, pp. 1-28. Trattasi della conferenza organizzata dalla Association for Jewish Studies tenutasi a Philadelphia (3-4 marzo 1974). Scriveva qui lo storico: «Concetti, simboli e tutti gli elementi stilistici originatisi nell'alveo della religione vennero traslati in un contesto puramente profano. Si iniziò a chiamare questo "secolarizzazione". Il processo di profanazione, talvolta anche chiamato de-cristianizzazione, ebbe tuttavia due facce. Quando lo Stato recise i suoi legami con la Chiesa, esso divenne un'istituzione secolare – una precondizione per l'emancipazione ebraica. Ma quando, durante le ceremonie di Stato, i simboli cristiani vennero usati – senza dubbio per ammantare i fini dello Stato di una dignità religiosa – la secolarizzazione assunse un significato molto più specifico» (ivi, p. 3). Nello stesso anno Mosse pubblicò *The Nationalization of Masses: Political Symbolism and Mass Movements in Germany from the Napoleonic Wars Through the Third Reich* (New York, H. Fertig, 1974), in cui svolse analoghe riflessioni in merito al recupero della simbologia cristiana nelle secolari società europee. Non sappiamo se vi sia stata un'influenza tra i due storici, oppure se semplicemente essi siano pervenuti ad analoghe conclusioni. Ci limitiamo qui a segnalare tale concordanza.

<sup>49</sup> Mosse, *Gli ebrei e la religione civica del nazionalismo*, cit., p. 149.

<sup>50</sup> Ivi, p. 149.

raggiunse il nazionalismo così come era stato codificato nel dopoguerra»<sup>51</sup>. Jabolinsky credeva nei rituali politici, nelle ceremonie e nella creazione di eroi nazionali come dimostra il caso di Trumpeldor. Tuttavia, pur costituendo un serio pericolo per il procedere del sionismo verso derive reazionarie, il revisionismo non riuscì mai a rimuovere del tutto la componente liberale del nazionalismo ebraico: «Nella storia del movimento sionista l'uniformità latente nella religione civica del nazionalismo non giunse mai a vincere completamente quell'individualismo che Herzl aveva lodato»<sup>52</sup>. In tal senso, secondo Mosse, il sionismo riuscì nell'impresa di conservare «parte del nazionalismo liberale delle sue origini», amalgamando in modo pressoché unico due aspetti tra loro contrapposti: individualismo liberale e culto dei soldati caduti<sup>53</sup>. A questo punto, dobbiamo osservare che questo ottimismo non sembra essere del tutto giustificato dallo storico. Ciò che non si comprende, forse perché non è detto, riguarda quale sia stato il fattore interno al sionismo che abbia permesso di preservare il movimento da derive sciovistiche e che per ciò si sia differenziato dagli altri nazionalismi europei. Una possibile risposta potrebbe trovarsi nella secolarizzazione della religione ebraica, a partire dalla quale il sionismo si è formato e da cui deriverebbe tanto il suo carattere cosmopolita e antidogmatico, quanto la sua distinzione dagli altri nazionalismi. Ma su questo punto Mosse tace. Per concludere, lo storico espresse il suo cauto ottimismo in uno dei suoi ultimi contributi: *Can Nationalism Be Saved? About Zionism, Rightful and Unjust Nationalism*<sup>54</sup>. Nel chiedersi se il nazionalismo potesse essere salva-

<sup>51</sup> *Ibidem*. Anche in un altro scritto, *Deviant Identities: Jews and Others*, Mosse ribadisce lo stesso pensiero: «La fondazione del movimento revisionista nel 1923 introdusse un nazionalismo che subordinò la giustizia e la moralità allo scopo di edificare uno Stato ebraico esclusivo in tutta la Palestina. Il liberalismo era morto» (G.L. Mosse, *Deviant Identities: Jews and Others*, dattiloscritto, s.d., in *George L. Mosse Collection*, AR 25137, box 7, Folder 13, senza data, p. 7).

<sup>52</sup> Mosse, *Gli ebrei e la religione civica del nazionalismo*, cit., p. 151.

<sup>53</sup> Ivi, p. 153. A nostro avviso, una simile lettura sembra essere in parte alterata da un proposito intellettuale di fondo, che spinse lo storico a voler riconoscere nella storia del sionismo tanto la matrice utopica e positiva, quanto il carattere ideologico e negativo del movimento. In tal senso, egli probabilmente intravide nell'utopia umanistica e non realizzata dal sionismo la possibilità di salvare il nazionalismo da se stesso. Per un'analisi sul rapporto tra religione e politica nella società israeliana contemporanea rinviamo a D. Bidussa, *La religione civica israeliana*, in *Le religioni e il mondo moderno*, vol. II, *Lebraismo*, a cura di Id., Torino, Einaudi, 2008, pp. 354-382.

<sup>54</sup> G.L. Mosse, *Can Nationalism Be Saved? About Zionism, Rightful and unjust Nationalism*, in «Israel Studies», Vol. 2, 1997, No. 1, pp. 157-173. Trattasi del discorso che egli tenne a Tel Aviv all'Annual Chaim Weizmann Lecture in Humanites nel novembre 1995.

to si richiamava ancora al *Nationalhumanismus*: «Gli storici hanno prestato poca attenzione a coloro che vollero separare il buon nazionalismo da quello cattivo»<sup>55</sup>. Uno tra i pochi fu lo storico Hans Kohn con il suo libro *L'humanisme juive* (1931), in cui «Moses Hess, Ahad Ha'am, Aaron David Gordon e Martin Buber erano annoverati, assieme ad altri, come coloro che tentarono di conciliare nazionalismo e universalismo, creatività individuale e comunità etnica»<sup>56</sup>. Tali pensatori sionisti ricercarono un nazionalismo basato su un'idea di comunità, piuttosto che di Stato nazionale, e fondato non sulla forza, ma su una cultura, una fede e una memoria condivise<sup>57</sup>. Dopo aver ripercorso la storia del nazionalismo alternativo promosso da intellettuali sionisti del gruppo *Brit Shalom*, Mosse doveva tuttavia riconoscere la sconfitta di tale opzione. Nel 1948 la fondazione dello Stato di Israele giocò un ruolo decisivo nel venir meno dell'ideale del *Nationalhumanismum* tra gli esponenti del suddetto gruppo: «A questo punto il divario tra i loro ideali e la situazione oggettiva non poteva più essere eluso: lo Stato esisteva e la reazione araba confermava i loro peggiori timori»<sup>58</sup>. I propositi di edificare uno Stato sulla base di un nazionalismo dal volto umano erano dunque falliti. «Alcuni esponenti del *Brit Shalom* lasciarono il paese», scrive Mosse citando il caso di Robert Weltsch<sup>59</sup>, mentre altri cercarono di giustificare le loro posizioni nonostante tutte le disillusioni provate, provando ad adattarsi «a un differente nazionalismo, come Arndt e Fichte avevano fatto molto tempo prima»<sup>60</sup>.

Sebbene il *Nationalhumanismum* non si fosse realizzato, secondo Mosse la sua storia non doveva considerarsi chiusa. Essa rappresentò infatti un momento importante di rottura con la rigidità insita in qualsivoglia sistema

<sup>55</sup> Ivi, p. 159.

<sup>56</sup> *Ibidem*. Accanto a personaggi come Robert Weltsch, Martin Buber, Hans Kohn, Hugo Bergmann, di provenienza ebraico-tedesca, Mosse annoverò anche alcuni intellettuali dell'Europa orientale, citando Ahad Ha'am e Aaron David Gordon, i quali condivisero l'idea di una nazione ebraica di tipo culturale e spirituale, trovandosi dunque in accordo con il retaggio ebraico-tedesco di umanizzare il nazionalismo. Si veda l'articolo di Mosse dedicato specificamente al gruppo di intellettuali sionisti provenienti dall'Europa centrale: G.L. Mosse, *Central European Intellectuals in Palestine*, in «Judaism: A Quarterly Journal of Jewish Life and Thought», Vol. 45, 1996, No. 2, pp. 131-142.

<sup>57</sup> Mosse, *Can Nationalism Be Saved?*, cit., p. 165.

<sup>58</sup> Ivi, p. 168.

<sup>59</sup> Ivi, p. 167. Nel 1946 Weltsch si trasferì a Londra in qualità di corrispondente estero del giornale «Ha-Aretz». Fece tuttavia ritorno a Gerusalemme molti anni più tardi, nel 1978, e vi rimase fino alla sua morte.

<sup>60</sup> Ivi, p. 168.

di credenze, religioso o politico che sia: «Nazionalismo e *Bildung* nella sua forma illuminista, e il nazionalismo come liberalismo furono combinazioni adoperate per umanizzare il nazionalismo»<sup>61</sup>. Tanto la *Bildung* quanto il liberalismo furono vitali per l'emancipazione ebraica e permisero altresì di introdurre «una tensione all'interno del nazionalismo ebraico in aggiunta a quella latente nel nazionalismo stesso»<sup>62</sup>. In chiusura di intervento, lo storico ribadiva così un pensiero già espresso anni prima in *Masses and Man*: «Dopo tutto, abbiamo a che fare con l'esistenza di una potente religione civica che, a differenza di altre religioni tradizionali, non sembra aver perso la sua forza politica»<sup>63</sup>. Motivo per cui la ricerca di un nazionalismo dal volto umano risultava agli occhi dello storico più che mai legittima e urgente. Egli espresse pertanto il suo cauto ottimismo, che alcuni criticarono, nel modo seguente: «Se studiamo il pensiero degli uomini appena citati e restiamo sorpresi dalla loro mancanza di realismo, questa stessa mancanza può forse essere alla fin fine la prova della loro reale forza: gli uomini devono sognare, prima di poter agire»<sup>64</sup>.

5. *Considerazioni finali.* Le riflessioni di Mosse sulla possibilità di un nazionalismo alternativo, non aggressivo, svolte in relazione alla storia del sionismo, hanno il merito di porre l'attenzione su due questioni storiografiche importanti e tra loro interconnesse: la prima riguarda più specificamente la storia del sionismo e della secolarizzazione del pensiero collettivo ebraico, la seconda concerne invece il nazionalismo *tout court* in quanto pensiero e ideologia politica. Lungi dall'essere stata una strada intrapresa da intellettuali ebrei tedeschi vicini al sionismo, il *Nationalhumanismus* sembra essere stato un tratto sintomatico di una ricerca culturale e politica più ampia, in vista di una possibile convergenza tra una tradizione ebraica sempre più secolarizzata nell'idea di «vago umanesimo», come intuito da Théodor Reinach, e una nascente politica ebraica, divisa tra tendenze universaliste ed

<sup>61</sup> Ivi, p. 170.

<sup>62</sup> *Ibidem*.

<sup>63</sup> Ivi, p. 171.

<sup>64</sup> *Ibidem*. Mosse ritornò ancora su tale questione in altre occasioni, senza tuttavia aggiungere ulteriori riflessioni in merito. Si vedano G.L. Mosse, *The Meaning of Zionism in 1897 and Its Future Today*, dattiloscritto, discorso 1997, in *George L. Mosse Collection*, AR 25137, Box 8, Folder 32; Id., *Jews and Nationalism: Some Considerations*, dattiloscritto, s.d., ivi, Folder 15, senza data.

esclusiviste<sup>65</sup>. Nel libro *Golah ve-Nechar* (*Esilio e alienazione*), pubblicato a Tel Aviv in due volumi nel 1929 e nel 1930, Yehezkel Kaufmann aveva individuato il problema fondamentale dell'ebraismo nella tensione insanabile tra la sua componente universalistica e quella etnica<sup>66</sup>. Tale conflitto interno, secondo l'autore, rappresenta da sempre un problema inaggirabile per il pensiero ebraico, religioso o secolarizzato che sia. Un problema dunque che nemmeno il recente sionismo avrebbe mai potuto risolvere con una qualche sintesi conciliativa. In tal senso, il *Nationalhumanismus* rappresentò il tentativo fallito tanto di accumunare la componente universalistica con quella etnico-nazionale, quanto di tenere assieme religione e politica, evitando le derive sciovinistiche. Lungi dall'essere una questione circoscritta solo al sionismo, la tensione tra universalismo e particolarismo si è articolata anche in altri pensieri e movimenti nazionali nel corso dell'Ottocento: si pensi a Mazzini e al binomio nazione e umanità, oppure a Herder e al dittico *Volk* e *Humanität*<sup>67</sup>. In quanto prodotto dal retaggio ebraico-tedesco, alcuni intellettuali sionisti ereditarono la tensione herderiana tra *Volk* e *Humanität*, co-niando il concetto di *Nationalhumanismus*, atto a rappresentare un'idea di nazione innanzitutto culturale, animata dal sentimento di appartenenza al *Volk* ebraico, e da contrapporsi alla nazione quale mera volontà di potenza. Tuttavia, interpretare il nazionalismo quale fisiologica evoluzione dell'idea di nazione che dal piano culturale passò a quello politico – dunque come un processo degenerativo in cui il patriottismo avesse costituito un momento primigenio positivo, ma perduto – rischia di far scivolare la storia in teleologia e la politica in destino. Mosse ammise nella sua autobiografia di esser stato criticato in tal senso: «Sono stato spesso accusato, non senza ragione, di scrivere una storia teleologica, ossia una storia che guarda al futuro e che finisce nell'abbraccio fascista o nazista»<sup>68</sup>. Ciò che probabilmente lo indusse verso questo crinale fu il tentativo di trovare una personale sintesi tra ragione e sentimento. Una conciliazione a cui alla fine giunse proprio

<sup>65</sup> T. Reinach, *Juif*, in *La Grande Encyclopédie: inventaire raisonné des sciences, des lettres, et des arts, par une société de savants et de gens de lettres*, Paris, Henri Lamirault, 1885-1902, vol. XXII, 1896, pp. 278-279. Si veda anche M. Marrus, *Les juifs de France à l'époque de l'affaire Dreyfus. L'assimilation à l'épreuve*, Paris, Calmann-Levy, 1972, p. 137.

<sup>66</sup> Cfr. E. Green, *Universalism and Nationalism as Reflected in the Writings of Yehezkel Kaufmann: With Special Emphasis on the Biblical Period*, PhD dissertation, New York, New York University, 1968, in partic. pp. 203-208.

<sup>67</sup> Si veda Z. Sternhell, *Nascita di Israele. Miti, storia, contraddizioni*, Milano, Baldini & Castoldi, 1999.

<sup>68</sup> Mosse, *Di fronte alla storia*, cit., p. 238.

individuando il duplice volto del nazionalismo ebraico, buono e cattivo insieme. Eppure, tale sintesi felice per l'autore mette inevitabilmente in ombra la questione centrale che era stata posta da Chabod: una volta che le ragioni della politica prevalgono, il nazionalismo sembra imporsi a scapito dei sentimenti di appartenenza comunitaria e di qualsivoglia umanesimo. Come per gli altri nazionalismi europei, il sionismo non sembra dunque costituire un'eccezione a tale esito.